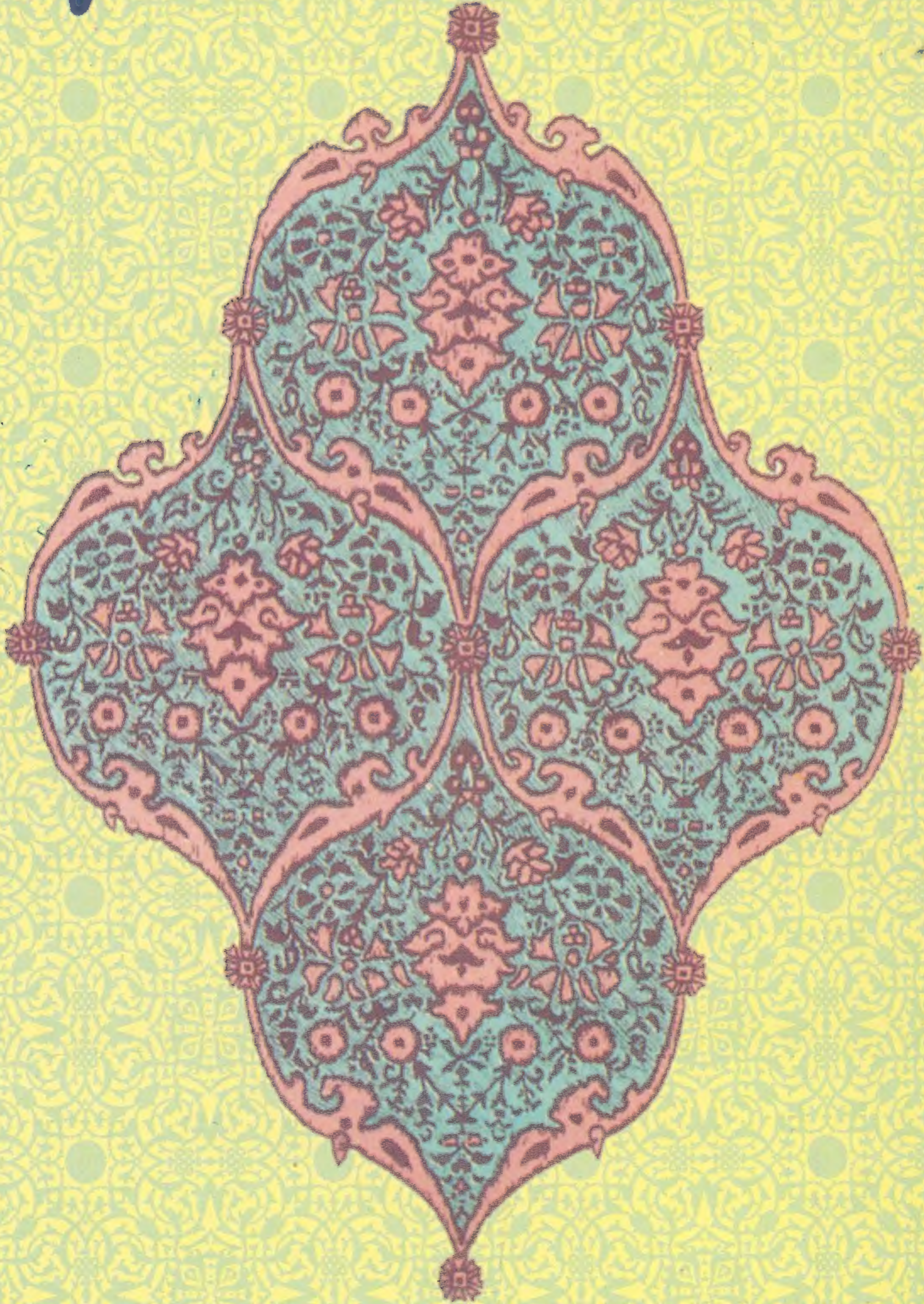


چاك بىرك

# أى إسلام؟



كتاب العالم الثالث



تذييل : رضا بن كيران  
ترجمة : بشير السباعي



***GIFTS 2009***  
Centre Français de Culture et de  
Coopération  
**Cairo**

أيَّ إسلام ؟

# أيّ إسلام ؟

بقلم:

جاك بيرك

تذييل:

رضا بن كيران

ترجمة:

بشير السباعي

الطبعة الأولى

٢٠٠٤

© حقوق النشر محفوظة

الناشر:

دار العالم الثالث

٣٢ ش صبري أبو علم/ باب اللوق، القاهرة

ت وفاكس: ٣٩٢٢٨٨٠

هذه ترجمة كاملة لكتاب:

JACQUES BERQUE

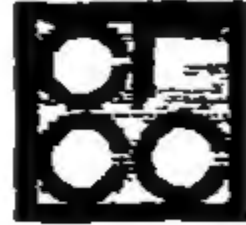
*Quel islam ?*

Postface de Réda Benkirane

© ACTES SUD, Paris

2003

(صدر هذا الكتاب بالتعاون مع)



المركز الفرنسي

للثقافة والتعاون بالقاهرة

(قسم الترجمة)

جاك بيرك

# أي إسلام؟

تذييل: رضا بن كيران  
ترجمة: بشير السباعي

الناشر:  
دار العالم الثالث



## استهلال

عشية رحيله عن عالمنا، عبّر جاك بيرك علناً في مناسبتين عن رأيه في العلاقات فيما بين أوروبا والعالم العربي، فيما بين الغرب والإسلام. وفي البرنامج الذي خصصته له قناة Arte التليفزيونية الأوروبية، حلّل الأستاذ السابق بالكوليج دو فرانس أسباب الصدع الشمالي – الجنوبي لحوض البحر المتوسط، وإنطلاقاً من بعض التيمات الموصّلة، عرض رؤيته لعلاج هذا الصدع. ثم، في مقال ظهر قبل رحيله عن عالمنا بأسبوع في المجلة السويسرية *Le Temps stratégique*<sup>x</sup>، استكشف جاك بيرك بشكل بارع سؤالاً يتميز براهنية ملحة: أيّ إسلام؟

---

<sup>x</sup> No 64. Genève, juin 1995.

وقد بدا لنا من المهم بصفة مزدوجة إعادة نشر هذا المقال الأخير لجاك بيرك: أولاً لأنه ينسج تشعبات تمد النظر إلى مدى بعيد، موضحاً الأبعاد المتشابكة (الثقافية، السياسية، الاجتماعية، الخ) للسؤال المطروح. ثم لأن هذا النص، بمفرده، من شأنه تلخيص مجمل عمل بلغ أوجه في سعي إلى ترجمة القرآن\*. وبشكل معين، يمكن اعتباره وصيةً فكريةً عبّر فيها جاك بيرك عن أفكاره الأخيرة، في سياق عقد ميّال إلى الحرب ومدمّرٍ بالنسبة لكل حوض البحر المتوسط.

## رضا بن كيران

---

x عن هذه الترجمة، سوف يقول بيرك «يبدو أن نداءً أمراً أعلى قد نأى كما عن شخصي. هكذا يستشعرها المسلمون. والحال أنني قد جعلت مواقفهم مواقفني عندما درست كتابهم المقدس، مع احتفاظي بالمسافة المناسبة لتمييز نفسي ولإبراز هويتي. «لقد وضعت نفسي في جلبابهم»، أي تقمصتهم، كما يقال بالعربية، مع بقائي نفسي. فكيف يمكن ذلك؟ أهو التعاطف؟ *Empathy* [التقمص العاطفي؟]. لقد بدد ماكس فيبر Max Weber هذه الالتباسات. أمّا ما أعانيه أنا فهو أن هذا الاندماج العابر يعزّر في المماثل والمختلف معاً».

(*Mémoires des deux rives*, Seuil, Paris, 1989, p.270).



أيُّ إسلام؟





I. الوضع. في منتصف ديسمبر/ كانون الأول ١٩٩٤ انعقد في الدار البيضاء مؤتمر منظمة المؤتمر الإسلامي. وقد شاركت فيه خمسون أمة أو حركة منتسبة إلى الإسلام. والحال أن التنوع المثير المتجاوب مع هذه الراية قد تجاوب مع المجتمعات والصور ومراحل التطور الأكثر اختلافاً. إذ تجاور هناك استحضار السافانا الأفريقية مع استحضار سهوب آسيا الوسطى واستحضار مصائد الأسماك الماليزية مع استحضار القوافل الصحراوية. وتلامست هناك الملكية المغربية القديمة مع انتفاضة المورو الفيليبينيين. وتساءل تتري من قازان عن مخطوطات لَدُنَّ علامة دمشقي. ولمن تعرّف على قوس قزح البشري هذا على خارطة الكرة الأرضية، تكشّف له وشاح أرضي يلف جميع جهات المربّع العربي، مهبط الوحي القرآني قبل أربعة عشر قرناً

خلت. والواقع أن القرآن شاء أن يكون عربياً: وهو نفسه يؤكد ذلك. ومن هنا نوع من حق البكورية بالنسبة للعربية. فهي، بحسب صيغة لويس ماسـيـنيون Louis Massignon، محورية بالنسبة للإسلام محورية الإسلام بالنسبة لها.

ومع ذلك فقد تقاطع في اجتماع الدار البيضاء متنوع الوفود كثير من اللغات، يتقاسم بعضها مع العربية امتياز كلاسيكية مُعترف بها من الجميع: شأن الفارسية والتركية، إن لم نذكر غير هاتين اللغتين الثريتين بالمؤلفات الأدبية العظمية. لكن الحلقة الفجة هي وحدها التي يمكنها الاقتصار على هذا البانثيون الأكاديمي. فقد نشط في نطاق المؤتمر أيضاً ممثلون لثقافات شعبية ثرية ولتراثات عميقة غير مكتوبة. ثم إن افريقيا المسلمة، المدعوة بالمثل إلى هذه الصحبة، جلبت إليها مع شهادة تعاساتها شهادة كنوزها السلبية.

ومن افريقيا النيلية على كل حال، وبشكل أدق من السودان، جلبت الأصولية أو التمامية أو الإسلام السياسي، مع أطروحات الدكتور حسن الترابي، الجدل الأكثر إثارة. فهذا الإسلام السياسي الذي أحدث صخباً عظيماً منذ عدة سنوات والذي تواجد تواجداً مستتراً في المؤتمر، قد جرى



نفيه منه، منذ الكلمة الافتتاحية، من جانب ملك المغرب،  
رئيس الدورة. إذ قال الحسن الثاني إن الإسلام يرفضه،  
باسم تراثه في التسامح والوسط العدل. فيالها من مناقشة  
سوف نشهد !

لكن المناقشة لم تحدث. فالمؤتمر قد اقتصر، على  
غرار اللقاءات الدولية المماثلة، على حل منازعات فيما بين  
الوفود ومناقشة مسائل محدّدة، دون معالجة المشكلات  
الأساسية، التي سوف يجرؤ هذا المقال على التصدي لها.  
فالإمبريالية، حيث سنرى، دون أدنى عاطفية، والتي تمثل  
توسع الثورة الصناعية في علاقات غير متكافئة عبر  
المعمورة، قد أفسدت، بصفة مقيمة، التبادل فيما بين الشعوب  
وفيما بين الثقافات. والإسلام الذي عانى من تلك معاناة  
مباشرة، هيمن لزم من طویل على قطاعات أهملها التقدم  
التكنولوجي، حتى أصبحت عرضة للتدخل من الخارج. ثم  
إن الإسلام لم يتبع أيضاً، منذ قرنين أو ثلاثة قرون، سبل  
العقلانية الغربية، المرتبطة تاريخياً بهذا التقدم. فشان اليونان  
القديمة تماماً، طور المغرب والشرق الأدنى وإيران والهند  
المسلمة حضارات عظيمة مجردة من المنجزات الميكانيكية.  
والحال أن التخلف المادي قد غدّى عند هذه الشعوب عقدة

دونية - حيث اجتمع الإعجاب مع التمرد - لم تتحل إلا بعد فوات الأوان بوقت طويل. بل إننا لا يمكننا القول إنها قد اختفت تماماً، كما لم تختف تماماً من جهة أخرى العلاقات الموضوعية التي تترجمها هذه العقدة.

لقد عانت ثقافات القارات الثلاث [آسيا، إفريقيا، أميركا اللاتينية] (إن استخدمنا تعبيراً جيداً مناسباً) من اختزال مصاحب لاختزال مجمل البنيان الاجتماعي. فباستبعادها عن الكفاءة، كفاءة الآلات وكفاءة المفاهيم، تمزقت بين بقايا كلاسيكيتها والشحنة الفولكلورية التي سلّم لها بها محركو التاريخ. وهكذا فإن بروز النموذج الأوروبي قد رد ثقافات كانت مزدهرة أو ابتكارية في الماضي إلى تبعية جسيمة بحيث أن انتفاضاتها الدفاعية، برغم ما كانت عليه من عنفوان أحياناً، لم تكن لتفلت فيما بعد من فعل قانون اللحاق الصلب، أو من فعل غواية المحاكاة. ونلصق إلى اللحظة التي انطوى فيها استئناف الفعل السياسي من جانب هذه الشعوب على انقلاب للسيرورة. فبقوة متزايدة منذ غداة الحرب العالمية الثانية، نجد أن أمماً جديدة، يعلن كثير منها طابعه الإسلامي، قد انكبت عندئذ على مهمة جسيمة قوامها التعليم



وإعادة البناء، لا يمكن القول أنها قد أنجزت تماماً. والحال أن الإسلام، من حيث هو عقيدة وميراث روحي، لم يكن عليه أن يتأثر سلباً بهذه التقلبات، شأنه شأن الديانتين التوحيديتين الآخرين. بل إن ما بينه وبين المذهب الطبيعي من تشابهات قد أعفاه من الثنائية الأساسية التي، في المسيحية، تضع النعمة الإلهية في مواجهة الطبيعة. أفلم يتبين ويثر، خلال عصوره الذهبية، التراث الهيليني في الـ *physis* (الطبيعة)؟ ومن الناحية النظرية، لم يكن هناك ما يعوقه عن السعي إلى التقدم المادي. أما ضعفه، (بالمقابل)، فإنه يرجع إلى العلمانية العارمة المميزة للأزمة الحديثة. فهذه العلمانية قد تحدث فيه عدم الانقسام أو بالأحرى التداخل الذي تفرقه شريعته فيما بين الروحي والزمني [الديوي].

وهذه الصعوبة نجدها في مذهبه كما في مسلكه على حد سواء. واليوم أيضاً، فإن التكييف المتزايد لإطار الحياة وللأفكار يمكن أن يؤثر تأثيراً إيجابياً على الإسلام. وعلاقات العمل مع الآخر، أو مجرد مجاورته، إنما تطرح على الإسلام مشكلات غير مسبوقة، يتعين عليه حلها. وأخيراً فإن هجرة عماله بمئات الآلاف وهجرة جزء من شبيبته المتعلمة إنما تؤدي إلى تفعيل ظواهر ثقافت عند على مستويات

مختلفة ووفق أنماط مختلفة. إلا أنه لا مفر من الاعتراف بأن ما ينتج عن ذلك فيما بين النسقين، في الفترة الحاضرة، ليس التفاهم المتبادل فيما بين الثقافات والشعوب بقدر ما هو الجفاء المتبادل، وليس الانسجام بقدر ما هو الأخيرة.

## II. حميميات. هاكم إذا نسقاً توحيدياً (unitaire) بحمية.

وهو يوافق على فكرة خلق الله للإنسان وعلى ما سوف أتجاسر على تسميته بانتماءات الإنسان الكونية. فالمذهب الطبيعي إنما يمتزج في هذا النسق بفكرة التسامي على نحو يصعب علينا فهمه، نحن الذين اعتدنا على وضع هذين المفهومين في تعارض تام أحدهما مع الآخر. وألم تشر سيمون فيل Simone Weil إلى التباين فيما بين الإله التوراتي، الذي هو إله «طبيعي»، وإله المسيحيين، الوحيد الذي رفع نفسه إلى ما فوق الطبيعة؟ بوسع هذا أن يساعدا على أن نفهم، بالمقابل، فكرة الله في الإسلام. على أن المسلمين يعتبرون إلههم عين الإله الذي تدعو إلى عبادته الديانتان التوحيديتان الأخريان. «... إلها وإلهكم واحد ...» (القرآن سورة العنكبوت، الآية ٤٦).



وهو إله ذو قوة لا نهائية وبوسعه أن يسحق حريتنا، لو أنه لم يمنح هذه الحرية تمام مسئولياتها. ومن المفهوم أن مفكري الإسلام قد خاضوا، شأن مفكري المسيحية، المناقشة الصعبة الخاصة بالمصير المكتوب. على أنهم يحسمونها، ليس في روح الجبرية، التي تُسبب إليهم، وإنما في روح الحرية. وهو ما تقوله أمثال كهذا المثل: «إذا لم تستحي فأصنع ما شئت» (حديث). وهذا، فيما يقول أحد المفسرين، «هو المدار الذي يدور عليه الإسلام برمته». فالإسلام دين يسر. وقد قال محمد إقبال العظيم في معرض تشخيص النسق، إنه نسق *immediacy and wholeness* [بداهة وتمام]. وهما مصطلحان يمكن ترجمتهما إلى الفرنسية بـ «immédiateté» و «globalité»، إذا ما تجاسرنا على المغامرة باستخدام هذين اللفظين الجديدين.

فلماذا لا تكون هذه الديانة التي تدعو إلى صوم شهر كل عام وإلى أن تلزم المرأة ببيتها وإلى الجهاد وإلى الحجاب، وهي ملامح متقشفة أو متشائمة تتخذها لكي تُثير انتباهنا، وهذه الخشونة الهجومية التي تستعرضها في أقوال دعاة الإسلام السياسي، لماذا لا تكونان غير صادرتين إلا عن غريزة لا شك فيها نعملها في أنفسنا؟ وألن يكون

الإسلام عندئذ بمثابة حمية «قس من ساقوا<sup>x</sup>» كوفى بمباهج الحياة ؟ إن البر، فيما يقول النووي، الفقيه والمحدث الدمشقي (١٢٣٣-١٢٧٧)، إنما يرجع إلى حسن الخلق، «حسن الخلق، طلاقة الوجه، طيب الكلام». فلنعترف بحيرتنا.

ويبدو أن فلاسفتنا المدرسين قد فهموا هذا الإسلام فهماً أفضل من فهمنا، فهم الذين، في محاورات موقعة بأسماء جد شهيرة كآبيلار Abélard ورامون لول Ramón Llull، جعلوا من المسلم الذي يحاورونه نصيراً للفلسفة الاغريقية. وبهذه الصفة أيضاً اتصف رجال مثل الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد أخيراً الذي لم يكن مع ذلك أقل ممارسة لمسئوليات قاضٍ إسلامي.

والواقع أن المذهب الطبيعي أو، إن شئنا القول، موضوعية العقيدة الإسلامية إنما تتأسس على مفهوم للكون تستمد منه أيضاً مصدرها عقلانية أصيلة في الإنسان. والحال أن هذه القطرة، «الطبيعة الأولى»، حيث يتضافر

---

x تلميح إلى الدين الطبيعي الذي أبرز جان - جاك روسو J. Rousseau - J. معاله من خلال حوار بين قسٍ ومربي إميل (كُتب على الأرجح منذ عام ١٧٥٨) أدرجه روسو في الكتاب الرابع من عمله إميل Émile (١٧٦٢). - المترجم.



أيضاً الإخلاص والعقل الأولي والغاية الكونية، إنما يعتبرها الإسلام «فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله» (القرآن، سورة الروم، الآية ٣٠).

فما هو القرآن؟ منذ جيل أو جيلين بالفعل، كان القرآن ما يزال يشكل مادة التعليم الأساسية. ولنشر في هذا الصدد إلى التحليل المؤثر الذي قدمه لهذا التعليم طه حسين، الكاتب المصري العظيم، في كتاب الأيام (١٩٢٩). ومع أن الأمور قد تغيرت فيما يتعلق بهذه النقطة، وأن تدهور الذاكرة يؤدي عمله في البلدان الإسلامية كما في أي مكان آخر، فإن ما يحدث في هذه البلدان هو نوع من التلطيف بأكثر من كونه تغييراً جذرياً. وليس بوسع أحد أن يتحدث عن الإسلام اليوم أيضاً دون أن ينصت بآدئ ذي بدء إلى الكلام التأسيسي، الحاضر والفاعل في جميع بلاد الإسلام، من المغرب إلى إندونيسيا. كما أنه لا مرء في أن المرء لا يجب عليه تعريف القرآن بوصفه هذا التجلي الموضوعي للضمير، وهو ما كان عليه لزمان طويل بالنسبة لملايين من المؤمنين. لكنه يمنحهم دائماً قطباً مرجعياً. وهو يصدق دائماً نصيحته على من يطلبها ويحتفظ بدوره كمرشد في اللاوعي الفردي والجمعي.

فلنفتحه. إنه كتاب زاخر بأكثر من ستة آلاف آية،  
موزعة على ١٤١ سورة متفاوتة للغاية في الطول. فإحداها  
تمتد إلى ٢٨٦ آية، بينما الأخرى لا تحتوي إلا على ٣  
آيات. فما هو المبدأ الذي يمكن أن يحكم مثل هذا التفاوت؟  
إن التفسير إنما يتلثم في هذا الصدد منذ أربعة عشر قرناً.

والحق أن انطباع الفوضى إنما يتبخر أمام روعة  
الشكل. فهذا الموج اللغوي المتدفق (أكثر من ٣٢٣.٠٠٠  
حرف موزعة على ٦٦٦ كلمة) إنما يتموج بإيقاع مسجوع  
أكثر رهافة وأكثر سحراً من إيقاعات الشعر القديم. ووقع  
الصوت يضاعف المعنى حيث تجتمع معاً دقة دلالية وظلال  
متدرجة للمعاني تستثير عجب البيان العربي منذ أربعة  
عشر قرناً. بل إن هذا إنما «ينتقل» أحياناً عبر الترجمة.  
والأحرى بنا أن ننصت إلى الآيات التصويرية المذهلة التي  
تخترق سورة النحل:

( ... )

٦٥. والله أنزل من السماء ماءً فأحيا به الأرض بعد موتها  
إن في ذلك لآية لقوم يسمعون.

٦٦. وإن لكم في الأنعام لعبرة نسقيكم مما في بطونه من بين  
فرثٍ ودمٍ لبناً خالصاً سائغاً للشاربين.

٦٧. ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكرًا ورزقًا حسنًا إن في ذلك لآية لقوم يعقلون.

٦٨. وأوحى ربك إلى النحل أن إتخذي من الجبال بيوتًا ومن الشجر ومما يعرشون.

٦٩. ثم كُلّي من كل الثمرات فاسلكي سبل ربك ذللاً يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون.

**فاصل I.** قطع الشيخ تواصل الحديث قائلًا: «انظر، الأمم تذهب وكذلك الأنظمة. أمّا الإسلام فيبقى. ومن باب المجاملة لا أكثر، لن أتحدث عن أمجادكم العابرة. انظر فقط إلى الأمر من جانبنا: ما الذي بقي من صلاح الدين، من محمد علي، من عبد الناصر؟».

حشود من المؤمنين المتحمسين، وقت الصلاة، تتدفق على مداخل وأروقة جامع سيدنا الحسين، في القاهرة، ثم ترجع بشكل إيقاعي. نداء الأغنية يعلو لافتة الشوائين، المتخصصين في لحم الماعز. «كلوا من طيبات ما رزقناكم» (القرآن، سورة البقرة، الآية ٥٧)، هذا ما تعلنه لافتاتهم. وكل



شيء يدلُّ على راحة البال. والدين والهرج تحيط بهما الرغبة الذكرية عندما، من هنا، من هناك، في الحشد الساخن إلى أعلى درجة، تشيع امرأة جميلة نصف محجبة نكهة حراقة عابرة. بينما يعرض كتيب جوال على رواد قهوة الفيشاوي كتب تفسير يحملها تحت إبطه.

سيطر الشيخ بسماحة قلب على هذا التصالح فيما بين الشريعة والطبيعة. أعدت عليه قولاً للزعيم المغربي علّال القاسي (١٩٠٦-١٩٧٤). فلدى عودته من رحلة إلى الاتحاد السوفييتي، حكى لي خاتمة مائدة كان قد دُعي إليها في ما وراء القوقاز. فقد تدحرج المرافق الروسي تحت المائدة، وعندئذ أسرَّ له المفتي الأوزبكي - الذي كان صامتاً إلى ذلك الحين - بما يعتمل في صدره من مرارات وآمال، متكلماً بعربية ركيكة. وقد رتب علّال على ذلك أن: «الشيوعية ستسقط، بحيث أن البقاء سيكون للإسلام».

لم تواتني آنذاك الجرأة لأسأله: «أي إسلام؟». لكن السؤال نفسه لازمني، وأنا أسير بصحبة الشيخ المصري في شارع الأزهر هذا الذي كانت واجهات مكاتبه تعرض، بإسراف، مؤلفات سيد قطب، وهو فقيه إسلامي، ومتولي الشعراوي، وهو واعظ معروف بصرامته وبحدته.

وبما أن محادثي قد امتنع عن التعليق بأي شيء على هذه المعاينة، فقد فرضت عليّ المجاملة تغيير الموضوع. وجمع بيننا الإعراب عن الأسف حيال مساوئ التطور الحضري الحديث الذي يركب من الآن على المدينة الفاطمية شبكة من الطرق السريعة *Freeways*، كشأن عنكبوت الأزمنة الحديثة المهول.

ما الذي يقوله القرآن ؟ إن الإيمان، والذي ظل إلى الآن الفضيلة المحورية للإسلام، إنما يضع الإنسان في الكون في موضع المسئول. والإيمان بالنسبة له فطرة، على شكل إخلاص. ولا مرأى في أن هذا هو المحور الاجتماعي والميتافيزيقي، في أن واحد، للوحي. وهو يجتمع، في البداية، بعلم أسباب كوارث يتذرع بكوارث الشعوب التي خالفت الأخلاق الفطرية، وذلك لما تتميز به هذه الكوارث من مآثرة برهانية، ويجتمع، في النهاية، بأخروية غير متجانسة: فمن جهة، عقاب الأثمين، ومن الجهة الأخرى، سعادة المصطفين الحسية، وهي سعادة يمكن من جهة أخرى ألا تكون سوى مجازية.

وهذه الخطوط العريضة البنيوية تعاود التقاطع مع خطوط ظرفية حيث تلعب الزمانية دورها: تلميحات إلى

أحداث العصر - تقلبات تبليغ الرسالة، إشارات غير مباشرة ومتباعدة إلى مكابدات الرسول نفسه، من حيث كونه فاعلاً بشرياً تماماً. وهذه الإحداثيات فاعلة في القرآن كله. ولنراهن على أنه ما من سورة في القرآن إلا واجتمعت فيها هذه الإحداثيات بشكل أو بآخر. وهذه من جهة أخرى ليست غير معينة لا تضيف شيئاً ذا بال، فالوحي يتضمن اتصالاً فيما بين مقولتين غير متساويتين بما لا حدَّ له، مقولة الإلهي أو المطلق ومقولة الزمني أو النسبي. وقد تحدث فلاسفتنا المدرسيون في هذا الصدد عن تواصل الألسنة والاصطلاحات التعبيرية ...

وقد افترق الإسلام عن الموسوية بتقديره المسرف في مسألة الشعائر والمحرمات. وافترق عن المسيحية برفضه للخطيئة الأصلية، وباختياره الطبيعة وبمواقفه غير المعقدة من الجنس. «ابتغوا ما كتب الله لكم» (القرآن، سورة البقرة، الآية ١٨٧). ويقول البعض إنه لا يوجد في القرآن أكثر من مائتين وخمسين قاعدة، ويقول البعض الآخر خمسمائة! لنترجع إلى النووي، ذي المرجعية في تفسير الحديث: «إذا لم تستحي فاصنع ما شئت». هذا أمر إباحة، بقدر ما يمكن للمرء أن يجيز لنفسه مثل هذا المخرج ذي الحديثين. فكل فعل



لا يسقط تحت طائلة تحريم شرعي هو فعل مباح. وإذا أصبح الأخلاق بهذا الشكل متوقفة على حرية الاختيار وعلى الذاتية، فإنها إنما تؤول إلى استنطاق [جماليات] حياة بأكثر مما تؤول إلى تطبيق وصايا عشر.

الحق أنه منذ زمن بعيد، أدت إتباعية الأحكام الفقهية، مع أن هذه الإتباعية لا يمكن الدفاع عنها من الناحية النظرية، إلى الإساءة إلى ما أمكن للتذبذبات فيما بين كبار المفسرين أن توفره من الحرية. وبالرغم من جميع المرافعات ضد «الإتباعية» أو «عبادة السلف» (التقليد)، فمنذ منتصف القرن العاشر نادراً ما حدث بالفعل لجوء حقيقي من جانب الفقهاء إلى الاجتهاد، ناهيك عن التجديد، الذي جرى في الأغلب نعتة بـ«البدعة» بأكثر مما جرى نعتة بـ«الإصلاح».

**فاصل II.** قال المحلل النفسي بعد أن هز رأسه: «الخلاصة أن ما يستند إليه الإسلام هو تجسد الله في كلام بأكثر من تجسده في إنسان من لحم ودم كما يقول المسيحيون.

احتج الشيخ: ولكن لا ! إن لغة القرآن صادرة بالفعل عن الله، لكنها ليست هو بحال من الأحوال.

— يظل أنكم تُكسبون هذا الكلام حجيةً مفارقةً للطبيعة بالرغم من أننا، بحسب كلامكم، بازاء لغة قبيلة النبي عيناها، قريش».

أعجبني، فيما يخصني، تبحر الأخصائي. فهذا الرجل الذي ولد في المغرب كان يملك ناصية العربية. إلا أنني رأيت أن من المناسب أن أوضح أن الأمر يتعلق في هذا الصدد بكلام بشري، لكنه اكتسب سمواً، بالمعنى الأقوى للمصطلح، من جراء هذا الدور البارز وبوصفه مندرجاً في نسقه. ومن كلام أرضي تماماً، ومع كونه مشحوناً بقيم دنيوية، أصبح لغةً أخرى، اللغة القرآنية، حاملةً الوحي. وقد تعمّدت إيجاد هذا التمايز فيما بين الكلمتين، وذلك بحسب التمايز الذي أجراه سوسير Saussure بينهما. لكن المحلل النفسي قاطعني:

«وبهذا الفعل نفسه، فإن الإسلام إنما يتجنب الهوة التي، في أنساق أخرى، تفصل بصورة أولية الشيء الخام عن العلامات اللغوية المناسبة للتعبير عنه. ولأنه كان الثالث.

في مجيئه (بعد موسى والمسيح)، فإنه يتفاخر بالقرب. قياساً إلى الأصل. والحال أن اللغة الأم إنما توفر عليه قتل الأب. أي الكسر الأولي لكل دلالة». (Daniel Sibony, dans *Les Trois* *Monothéismes*).

تفرقت السبل بالمناقشة. وكان الجدل حول «الخصام الإسلامي»، في اللحظة عينها التي كنا نتكلم فيها، قد شغل فرنسا. وقد رأى كثيرون أن هذا الجدل إنما يدور حول علمانية بلدنا، والتي تعتبر شرطاً مُعلنًا لتسامحه حيال تعددية دينية وثقافية. فلنوسّع المناقشة. ألا يمكن القول بأن وضعية المرأة والعلامات الخارجية لهذه الوضعية إنما تشكل معياراً رئيسياً لتطور مجتمع ما؟ لقد رأى كثيرون أنه في هذا الصدد بالتحديد يتعثر تكيف الإسلام مع مسيرة العالم العامة.

**III. تنافرات.** الواقع أن الإسلام يعاني من فقدان للحظوة لدى الرأي العام العالمي، لا يتقاسمه لا مع اليابان، التي تُخاف أكثر مما تُلام، ولا مع الصين، وهي شريك قوي تجب مراعاته، ولا مع الهند، وهي عملاق يؤدي ميله



الميتافيزيقي إلى اعتباره غير عدواني. أمّا المسلم فإنه يظل السارّ أساني الأبدى، والذي كان من شأن حادثة قد لا يبلغها إلاّ لما هو أسوأ أن جعلته أكثر خطراً. ألا يُراكم، كعراق صدام، التخلف مع اشتّاء حيازة القنبلة الذرية ؟

لكن صرحاء. بأكثر بكثير مما عن طريق استراتيجيات خاصة، بترك الإسلام أثره في المشاعر عن طريق هذا النوع من الاستثناء الذي يستأثر به لنفسه وحيث يبحث هو نفسه عن ملاذ «يوفر له كل الباقي علاوة على ذلك». تمجيد الله، بل وأداء الصلوات الخمس، في عالم دنيوي بشكل متزايد باطراد؛ ربط السياسة بالدين في حين أن كل شيء يدفع باتجاه العلمانية؛ وأخيراً، رفع ذكرى الرسالة الأولى في قلب الحاضر وسط التسارع العام للمواقف وللأفكار: مثل هذه المواقف لا تعنو لا للترهيب ولا للترغيب. ومن ثم فإن الرأي العام العالمي سوف يرجع إلى هذا المتمرّد الكبير صمود الفلسطينيين، بالرغم من الدور الرئيسي الذي لعبه المسيحيون في هذا الصمود، وأخطار الإرهاب انطلاقاً من سوريا أو السودان أو ليبيا، واغتيالات المتقنين في الجزائر، إلخ.

فلنحاول التركيز بـهدوء على مناقشة ثلاثة اتهامات رئيسية: عدوانية ترتفع أحياناً إلى مستوى الإرهاب؛ استعداد لاستثمار الدين في السياسة؛ قدر من العزوف عن الإذعان لحقوق الإنسان، وحقوق المرأة بينها هي اليوم المعيار الآكد.

هل الإسلام عدواني؟ ببطء وبصعوبة شقت الديموقراطية لها طريقاً في الغرب، ومن هناك، في العالم كله تقريباً. وإذا كان ذلك هو التطور الذي حدث بالفعل أو يفترض أنه قد حدث، فلنعترف بأن هذا التطور لا يلغي بعد الآثار الانكفائية التي ينتجها تواصل مكابدة العدوان وشعور الظلم في سلوك كثير من المسلمين دون أن تتأثر بذلك مع هذا، وهو ما نرجو تصديقه، الدينامية العامة. لكن السير إلى الأمام مازال متردداً ومبعثراً. فبعض الحركات أو الأحزاب تلوح بالرفض، وتدعو إلى اللجوء إلى العنف بوصفه السبيل المناسب الوحيد لحل المشكلات وللنجاح فيما فشلت فيه المرافعات. وإذا أضفنا إلى ذلك جاذبية أو ضرورة العمل السري، بداهة أن نوعاً معيناً واحداً من النضال هو الذي يمكنه موازنة إمكانات الخصم التي لا تُضاهى، فسوف نرى انبثاق الإرهاب، وهو سلاح بالغ الإغراء بالنسبة لمن لا يملكون لا طائرات مروحية ولا دبابات ...

والحال أن الإشارة إلى هذه التخططات السوداء، إنما تسيء إلى مرتكبيها، جماعات كانوا أم أفراداً، كما تسيء إلى الدوافع التي يتذرعون بها، وذلك بأكثر من إساءتها إلى ميثاقيزيقا ما. على أنهم يتذرعون بالإسلام لتبرير أفعالهم. وسوف يكون بوسعنا أن نوافق على أن الإسلام لا يدعو إلى مثل هذه الأعمال التخريبية بمثل ما أن الإنجيل لم يدع إلى المجازر التي ارتكبتها البارونات الفرنج في زمن الحملات الصليبية. فلنشر إذاً، مغالين في التعليمية المدرسية، إلى أن جذر كلمة جهاد لا يعني سوى «المجهود»، «المشقة». والحال أن الجهاد الأكبر، وهو الأكثر استحقاقاً، هو، بحسب الفقهاء، الجهاد الذي يجاهد به المؤمن نفسه، ضد أهوائه هو. أمّا فيما يتعلق بالجهاد الأصغر، فإن محتواه، بحسب القرآن، دفاعي قبل كل شيء. وهو يفقد كل مشروعية إذا لم يحل شيء دون ممارسة الدين. ومن الواضح أن هذه هي الحالة في أوروبا اليوم.

الدين في السياسة. عندما ألغى الأتراك الخلافة، في مارس/ آذار ١٩٢٤، فقدت الأمة الإسلامية إطاراً مؤسسياً كان يحتفظ على أية حال بقيمة رمزية، بالرغم من أنه كان



منذ وقت طويل وفي عديد من الأقطار مجرد إطار اسمي.  
ولم يعد للدولة الإسلامية عقد قبة ولا شرعية ولا حتى  
قانونية. وقد قال سارتر Sartre آنذاك إنها قد حُرمت من  
الأنا الأعلى الجمعي.

ولم يقيّم محللو العصر الاستعماري الحدث بما له من  
أهمية. على أنه هو الذي، عبر الفعل أو رد الفعل، أطلق  
المطلب التامامي الإسلامي. الهندي لحركة الخلافة، كما أطلق،  
بشكل أقرب إلى مكاننا، حركة الإصلاح السلفية التي  
ترعّمها رشيد رضا في مصر. وقد طور غاندي Gandhi مع  
الحركة الأولى علاقات تبدو لنا غريبة. أمّا الحركة  
الثانية فقد استشرفت حركات لها مصدر إلهامها نفسه في  
تونس وفي الجزائر.

والحال أن عدم الانقسام الأولي والأساسي بين مختلف  
مقولات ما هو إنساني إنما يشكل، بالنسبة لهذه المدرسة،  
معطىً أساسياً. دين ودنيا: صيغة أساسية تُلحق المؤسسة  
المدنية بالفقهي، دون أن تراعي أن الصلة التي توحّد الحدين  
إنما تميز بينهما. لأن من الواضح أن المسألة مسألة عدم  
انقسام، بل وتداخل، وقد قلنا ذلك بالفعل، لكنها ليست مسألة

خلط. إلا أنه من هذا التفسير الشامل إنما تتطلق الحركة التي نسميها بـ«الإسلام السياسي» أو «الأصولية» أو «التمامية». ويعود إلى المفكر الباكستاني أبي الأعلى المودودي (١٩٠٣-١٩٨٠)، مؤسس الحزب الإسلامي جماعة إي - إسلامي [الجماعة الإسلامية]، منهجاً أيديولوجية لها، تتمحور على ما هو سياسي أكثر من تمحورها على ما هو روحي. وتجدر أطروحاته مواصلة فاعلة لها في عمل سيد قطب، وهو مفسر يملك حدساً ومناضل سقط شهيداً للقضية. والحال أن كتابه معالم في الطريق قد نظم الانتقال من المعارضة المذهبية إلى عنف سوف يصل به اليوم أحد تلاميذه المصريين، عبد السلام فرج، إلى حد التعهد بإعدام أنصار العلمانية !

وفي تلك الأثناء، كانت إيران قد بادرت بثورة. فالفقيه آية الله الخميني، المنفي من بلد كان الشاه قد جعله معقلاً للغرب، وتحديداً لأميركا، قد استولى على السلطة (١٩٧٩) معتمداً على دعاية متعددة الأشكال من جانب الملالي (رجال الدين) الشيعة، والذين يمثلون نوعاً من حركة سائبة لا تملك السلطة مقدرة على السيطرة عليها. وقد دشنت الجمهورية

الإسلامية ممارستها للسلطة باعتماد مكثّر: محاصرة سفارة أجنبية، بما يشكل ازدراءً للعرف الدولي.

أمّا أن يُقدّم الدين منذ ذلك الحين، في إيران أولاً، ثم في السودان وأماكن أخرى، دعمه، ليس بعدُ لمجرد التصدي الأولي للاضطهاد، مثلما كان قد فعل في زمن المهدي السوداني، الذي أسس، في القرن التاسع عشر، دولة إسلامية عابرة، تسترشد بنموذج دولة المدينة المنورة، أو في زمن القوقازي شامل، الزعيم المتمرد الذي أبرزه تولستوي في روايته حاجي مراد (١٩٠٣-١٩٠٤)، مثلاً؛ وليس بعدُ أيضاً تحت سمات انسحاب صوفي، كما فعل المتصوفة ومازالوا يفعلون؛ ولا حتى تحت سمات حزب هامشي كإخوان حسن البنا وخلفائه المسلمين في مصر؛ وإنما بهذا الأسلوب الذي هو في آن واحد تخريبي ومذهبي، عارم ومنظّم، فهذا شيء جديد.

والحق أن هناك اعتماداً متصلاً على القاعدة التي لا غنى عنها من المؤمنين التقليديين، وهم جمهور نادر ما مسه تطور القرن الأخير في مواقفه العميقة. ولا مرء في أن هذا الجمهور قد سمح لنفسه، في زمن ما بعد الحرب العالمية



الثانية، بأن تحركه الموجة الناصرية، وبأن تمسه بعض الدعايات الاجتماعية. على أن انحدار الأنظمة، والنكسات المكابدة، والمرارة التي تسببها المسألة الفلسطينية، قد قادت المسلمين إلى البحث عن ملاذ آخر.

هذا الملاذ كان هو الإسلام. الإسلام ليس هذه المرة من حيث هو رافض للحدائثة، كما كانت قد فهمته في الماضي الحركات المهدية والطرق الصوفية، وإنما بوصفه بديلاً للديموقراطية، من حيث هي طريق نوعي للتقدم.

قضية المرأة. إن بلدين مسلمين كبيرين، هما باكستان وبنجلاديش، حتى لا نقول شيئاً عن تركيا، إنما يقف على رأسيهما امرأتان. على أنه لا يمكن القول مع ذلك إن وضع المرأة قد تحسن عمومًا في أرض الإسلام قياساً إلى الماضي ...

**فصل III. المناضل القديم في الحزب الحر**  
الدستوري التونسي الذي كان يستمتع إلينا وثب من فوره. ذكرنا بأن بورقيبة، غداة استقلال تونس، قد حرّر المرأة.

وبما أن الزعيم التونسي قد ازدرى الحلول الوسط الهزيلة التي لا تحل شيئاً والتي كان مشرعون آخرون، كالمشرع المصري، قد لجأوا إليها لإدخال بعض الرتوش على مصير إنساني قلما يحسد عليه المرء، فإنه قد تصدى، دفعةً واحدة، للمشكلة الحقيقية: تعدد الزوجات والطلاق من جانب واحد. وقد حدث هذا في أواخر الخمسينيات، في نشوة الاستقلال.

تمتم التونسي: «لا مرأى في أنه يتعين الآن قطع شوط أبعد، وذلك بقدر ما أنه من الصحيح أن التمييزات التي مازالت تتيخ بكلكها على نسائنا إنما تشل التطور العميق لبلادنا. وأنا لا أعد في هذا السياق الحجاب، والذي يعتبر سنده القرآني هشاً، ولا عزل النساء في البيوت. على أن هذا وذاك، واللذين لا وجود لهما بالمرة عند البدو وكانا يتراجعان في كل مكان منذ بداية القرن، إنما يعودان اليوم عودة جامحة، بدعم من التمامية.

— إذا فالتمييزات الحقيقية موجودة في أمور أخرى ؟

— لا، لأن القرآن الذي ينص على نصف ما للرجل للمرأة في المواريث ويعتبر شهادتها شهادة ناقصة يجب أن تدعمها شهادة امرأة أخرى، إنما يدخل في السورة نفسها

«السبب» (بالمعنى الحقوقي للمصطلح) الكامن وراء هذا الاختزال ومن ثم يقدم بذلك نفسه أسلوب إزالة هذه التفاوتات.

— بمعنى ؟

— «الرجال قوامون على النساء بما فضّل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم» (القرآن، سورة النساء، الآية ٣٤). فلنحلم بمجتهّد (فقيه قاصر على اتخاذ مبادرة في المجال المذهبي) بالغ الجسارة لكي يرى أن النساء، بسبب الاستقلالية الاجتماعية الاقتصادية التي تزودهن بها الحداثة بشكل متزايد باطراد، لم يعدن تحت «قوامة» الرجال الذين يفقدون «الفضل» المشار إليه عليهن».

صاح الشيخ محتجاً. أما أنا فلم أتجاسر على الانحياز لأيهما. صمت التونسي واتفقنا بالأحرى على زيارة الجمالية، الحي القاهري القديم الجذاب، وهو المسرح القديم لعدد من روايات وقصص نجيب محفوظ.

ماذا يقول القرآن ؟ منذ الآية الأولى، تبرز سورة النساء المرأة في مكانتها كمخلوق مساوٍ للرجل. لكن هذا المساوي، «الجوهر الطاهر، الوجود المهيض»، سرعان ما يكابد قَدْرَ اليتامى (القرآن، سورة النساء، الآيتان ٢، ٣).

ويجري اغتفار تعدد الزوجات، بالرغم من خيار معلن قوامه الزواج بواحدة. والحال أن ما كان تـتـازـلاً لأعراف العصر قد جرى مع ذلك تفسيره، من جانب مجتمع ما يزال عتيقاً، بوصفه حقاً. بل إن التفسير قد تمادى. ففي إهماله لخيارات القرآن نفسه، وفي كنسه لدعوات القرآن المتكررة إلى العفو عن المرأة المخطئة، شـدّد على الجوانب القسرية. ومعتمداً على حديثين أو ثلاثة، وصل به الأمر إلى حد التذرع، سعياً إلى رجم المرأة الزانية، بآية زعموا أنها نسيت عند التدوين! لكن المرء لا يكون تقياً إذا حاول الافتراء على الله ...

وبصرف النظر عن مشكلة التفسير الشائكة هذه (حيث ترفض أيضاً شيعة، هي شيعة الخوارج، إتباع غالبية المؤمنين)، فهناك شيء مؤكد: لقد صدم الإسلام وما يزال يصدم المراقب من الخارج بذكريته. وأمّا أن هذا يرجع إلى



خصوصية المجتمعات الحاملة له بأكثر مما يرجع إلى الوحي، فهذا واضح، إذ أن هذا الجانب إنما يتبارى مع جوانب أخرى، مشار إليها في هذا الفصل، لكي يطرح على المسلمين صعوبة تكيف إضافية. والواقع أن وضعية المرأة، في العالم الحديث، قد أصبحت بمشروعية أحد معايير تقدم المجتمعات. والحال أن سمات تمييزية كدونية حقوق الزوجة في مسألة الوصية والشهادة؛ وانعدام تناظر القدرات فيما بين الجنسين فيما يتعلق بالطلاق؛ ثم، أخيراً، عودة الحجاب الذي يعاود الظهور، بعد ثلاثة أو أربعة أجيال من التراجع، في أوساط معينة، بوصفه ضرورة هوياتية، من الواضح أن هذه كلها أشياء تثير القلق.

#### **IV. استخلاص المستقبل من الذكرى؟ مستتصرية**

بغداد، حيث كنا نتمشى، منحت إطارها الفخيم لحوارنا. وكنتُ قد رأيتها، خلال زيارتي الأولى إلى هذا البلد (عام ١٩٥٦)، ساحة أطلال حقيقية. ولم تعد هذه الساحة اليوم غير مسطحات صقيلة وملامح عظيمة ونقوش بديعة. لكن إعجابي سمح بانبثاق النقد. قلت لمراقبي: «إن معماريينا،

عندما يرممون معبداً إغريقياً، إنما يهتمون بإبراز إضافاتهم من خلال فروق ملحوظة: وذلك من خلال غياب التضليعات على أجزاء جذوع الأعمدة المضافة. ومع أن مدرسة المستنصرية هذه (وهي مدرسة ونزل للطلاب) ترجع إلى القرن الثالث عشر، إلا أنها ما هي وقد عادت بسهولة إلى زماننا».

شرح لي المعماري العراقي أن «الترميم»، بالنسبة لهم، إنما يعني استعادة استمرارية وجودية لا ابتعاث موضوع دراسة. أمّا أنا فقد قلت لنفسي *in petto* (في سري) إنه كان يمكن لهايدر Heidegger أن يستهدف الإسلام بصيغته الشهيرة: «الحضور (Présence) هو استدعاء إلى الحضور (à-venir) بموجب مرسوم صادر من الغابر الذي لا تستوعبه الذاكرة (Immémorial)».

حيوية، زمانية. يتوخى الإسلام أن يكون تأكيداً للثابت الذي لا يتغير. ويشهد مئات الآلاف من الناس في وقت واحد، و، إن شئنا، بشكل مفارق، على ديمومته وزمانيته. والمشكلة بالنسبة له ليست هي أن يبقى، ولا أن يثق بذاته، ولا حتى أن يشارك في عالم يتميز بما هو متحرك ونسبي،

بل هي أن يربط بين هذا وذاك. هي أن يصوغ لنفسه إشكالية على مستوى تنوع العصور وتباين الأوساط. فهل يفعل ذلك؟ أو هل يدرك حتى ضرورة ذلك؟ ليس هناك ما هو أقل أكديّة. والحال أنه يتوجب على مصلحيه توجيه جهودهم في هذا الاتجاه.

أعرف جيداً أن كل تحديث، أخذاً بعين الاعتبار ميسم الطابع الذي أسلفنا الإشارة إليه، لابد من أن يتوسل بالماضي. ومن هنا فكرة الأصالة التي نجد أن منظراً لحزب علماني كالبعث، هو ميشيل عفلق (١٩١٠-١٩٨٩)، يدرجها مع ذلك في برنامجه. "معاصرة في الأصالة"، تلك أيضاً كانت الصيغة الصادمة في خطاب عبد الناصر بمناسبة مرور ألف عام على إنشاء القاهرة (١٩٦٩). أمّا المفكر المغربي محمد عابد الجابري فهو يقصد أيضاً إيجاد رابطة من هذا النوع بين التجديد والتراث. وهكذا نجد من جديد خط ابن رشد.

وهذا الموقف موقف فلسفي بالغ الخصوبة. إلا أن الحلول الكلية لا يجري تصورها إلا من زاوية «العقل العملي»، وهو العقل نفسه الذي رده ابن رشد إلى المرتبة

الثانية في هيراركيته والذي طبّقهُ بصفته قاضي قضاة. لماذا ؟ لأن الإسلام قد رمى دائماً إلى توجيه الشمال ولأنه في هذه المهمة، الموكولة إلى الفقهاء، لم يفقد قط ثقة الجموع. ويبدو لنا أن مما له أهمية في هذا الصدد بحث مفكر مصري، هو حسن حنفي، الحريص على أن يستخلص، عبر نقد تجديدي للفقه يلامس المستوى المألوف للسلوك، تجديداً يصل شيئاً فشيئاً إلى المبادئ.

غير المقبول. يمكن أن نستشهد بجهود أخرى. على أنها لم تتغلب، إلى الآن، على نزعة محافظة تجعلها وسائط الإجماع الحديثة (الصحافة، التليفزيون) أكثر التباساً من ذي قبل. وهي نزعة محافظة أكثر عسفاً بالتأكيد من الوضع الذي أوجد، في عصور الإسلام الأولى، تعارضاً فيما بين مختلف أنصار الملل والنحل، إذ تجاوزت هذه الأخيرة سبعين ملة ونحلة. والحال أن تكاثر مذاهب ذلك الزمان، مع أن من المؤكد أنه لم يتذرع البتة بحقوق حرية الفكر، قد شهد مع ذلك على اتقاد للأذهان وعلى إخلاص للحقيقة، وعلى تعددية فعلية، هيئات أن نعثر على مثل لها في أيامنا.

فبالمقابل، نشهد، بحزن، انبعاثاً للرقابة ولمحاسن التفتيش، واستعاضة بالحرمان عن الحجة وبالاغتيال لا أكثر



ولا أقل عن مناقشة الأفكار. وهكذا سقط فرج فوده وهكذا كابد نجيب محفوظ، الفائز بجائزة نوبل، اعتراضاً بالسكينة، وهكذا يموت كل يوم متفقون جزائريون. وبوسعنا القول أن إيران الملالي قد دشنت بشكل مؤسف هذا الدوار الانتحاري، مع موت إحسان طبري (١٩١٦-١٩٨٩)، المفكر والشاعر الإيراني ذي الثقافة الأممية، الذي قضى نحبه في السجن.

والحال أن وصف مثل هذا الوضع، إنما يعني إبراز طابعه غير المقبول، من زاوية الاستمرارية الإسلامية نفسها. ولن تكون هناك مصداقية تذكر، بالنسبة لدعوى تنادي بعودة إلى المصدر الأصلي، إذا ما تهربت من معرفة مصادرها. ومادامت هذه المعرفة تستوجب دراية بالمنهجيات الحديثة، فإننا لا نرى كيف يمكنها تجنب مثل هذا المدخل وكبت البحوث الحرة التي يقوم بها المتفقون.

وهناك سمة مزعجة أخرى، تتمثل في ملمح رهاب الأجانب الذي يتخذه الدفاع عن الدين، لدى البعض، في الواقع. وليس هناك ما هو أغرب عن الإسلام! فمن بين صحابة النبي يبرز أفريقي وفارسي ورومي، بينما كانت حادثة الهجرة إلى الحبشة قد فتحت آفاقاً أوسع بكثير. على

أنه من زاوية انعدام المساواة السياسية طُرحت، منذ بدايات الفتح، علاقات الدولة المسلمة بأهل الكتاب. وماتزال بعض هذه الانعدامات للتناظر سارية المفعول، في اتجاه مضاد كما يقال: إن مئات الآلاف من المغاربة والأتراك والأفارقة المسلمين يقيمون الآن في دول الغرب، بصفة مؤقتة أو دائمة. فما العمل ؟

**فصل IV.** هذا الشيخ هندي الأصل يحيا في باريس منذ انفصال الهند وباكستان، والذي ما يزال يرى أن غاندي مسئول عنه. صورته الظلية الشاحبة تهيمن على المكتبات العامة والكليات. علمه غزير ونظامه الغذائي يتميز بالزهد. وهو يقول إنه يحيا على حفنة من التمر وزجاجة حليب كل يوم. عندما أفضيت إليه بتأملاتي، قال متسائلاً:

« ألن يكون الحل الأعـدل والأسهل، بالنسبة لحكوماتكم، هو أن تعاملنا بمثل ما عامل به خلفاؤنا في الماضي أهل الكتاب: بتحويلهم إلى طوائف تدير شئونها بنفسها بحسب قانونها الداخلي، وذلك في مقابل ولاء مطلق للحاكم ؟ هذا من شأنه أن يوفر عليكم الكثير من

التعقيدات والتشوشات، ومن شأنه أن يوفر علينا الكثير من المشكلات».

أحسست بشيء من المعاناة في توضيحي له أن جمهوريتنا تعتبر نفسها توحيدية (unitaire) وعلمانية، وأن هذا بالتحديد هو عين شرط موقفها الليبرالي من الاختلافات. فاعترض عليّ بأن اختلافات كثيرة من هذه الاختلافات إنما تتفاقم اليوم، في الواقع، في بيئات منفصلة. وبأن الأمور في الولايات المتحدة، بل وفي إنجلترا، تقطع شوطاً أبعد بكثير، إلى حد الانعزال.

قلت له: «إن هذا ليس غير لازمة ونتيجة طبيعية للمشكلة. أمّا ما يشكل أساس المشكلة، فهو ليس اختلاف الحي أو السحنة، بل غياب المرجعية المشتركة. إذاً، هل نحيا في لباس غواصين أم نتفق، من حيث ما هو جوهري، على قيم مشتركة؟

سألني وهو يبتسم: ولكن، ما هو الجوهري؟».

إن العضلة المطروحة إنما تظل دوماً هي مشكلة الاختيار الصادع الذي يتوجب الإقدام عليه بالنسبة للأقليات

العديدة التي يقذفها العالم الإسلامي إلى أوروبا والأميركتين:  
إمّا قبول «حياة في ملابس غواصين»، أو ابتكار تطورات  
تتماشى مع الوسط الذي يستقبل هذه الأقليات.

ومثلما يفتقر الإسلام إلى فقه تحديث للتراث، ألا يفتقر  
أيضاً إلى فقه عن الآخر والأماكن الأخرى ؟

المكان والتاريخ في القانون. إذا ما أعدنا إلى أواخر  
القرن التاسع من العصر المسيحي نضوج المدارس الحقوقية  
الكبرى المؤلفة لما نسميه اليوم بـ «الشريعة»، أو «السنة»،  
فإننا لا نملك تجنب هذه المعايينات:

كان قد مر قبل ذلك أكثر من قرنين على تطور  
الإسلام: مع امتداد الممارسة القضائية والبحث المذهبي  
والخبرة السياسية من بلاد ما وراء النهر إلى الأندلس. فآلم  
تؤثر مثل هذه الخبرات والمصائر المتقلبة على التطور  
الفعلّي للكثير جم Kérygme الأولي (من الكلمة اليونانية  
Kêrugma، إعلار من جانب بشير: إعلان البشري) ؟

وكيف يهتّن للتاريخ اللاحق، إلى أيّامنا، أن يغيب عن  
النظر في التفسير والتطبيق ؟



إن مغامرة الإنسان المسلم إنما تأخذ ملمحاً غير مسبوق مع التقلبات الجديدة لتاريخ العرب والترك والفرس وغيرهم. فالإسلام يتقاطع الآن مع ديانات وثقافات أخرى على أراضٍ لا يمكن أن تؤول بالنسبة إليه بعد إلى مجرد دار حرب، بل هي تعني أنساقاً مشاطئة أو شراكة دولية يتعين عليه الاندماج فيها وإلا اقترب أخطاء جسيمة. وهذا، إذا ما أضفنا التجدد المتسارع للأوضاع ولإطار الحياة والمشكلات، لا يمكن ألا يكون له صداد، إلى مستوى معين، على مواقفه.

التوصل إلى حلول جديدة، في طرح المبادئ: ذلك ما سوف يكون عليه اجتهاد زماننا. ونحن ندين للمفكر الإيراني علي شريعاتي، الذي رحل مبكراً، بهذه الملاحظة البديهة والتي تتمثل في أن الشريعة التي يتذرع بها كثيرون من النشطاء إنما تلزمهم ليس بالجمود، وإنما، على العكس من ذلك، تلزمهم بالحركة التي ينطوي عليها مصدر اشتقاق الكلمة. فهذا المصدر إنما يشير في الواقع إلى الشارع (الدرب)، إلى المدخل الذي يقود إلى المسار، إلى الطريق.

فصل ٧ (أو نتيجة طبيعية). رأى المجتهد أن بوسعه استنتاج:

« من شأن توجيه مثمر للبحث إعادة قراءة التراث الكلاسيكي، ليس بعد في روح الرضا عن النفس المشترك بين جميع النزعات الأكاديمية، وإنما بالأحرى، على العكس من ذلك، لأجل كشف ثغرات ومآزق هذا التراث ».

أما أنا فقد طرحت على نفسي، وأنا أستمع إليه، تساؤلات خبيثة: لماذا لم تجد عقول خصيبة، كعقول ابن رشد أو ابن خلدون أو، في زمن أقرب، شاه ولي الله دهلوي (١٧٠٣-١٧٦٢) أو محمد إقبال، مواصلين لعملها؟ ولماذا لم يكتب النجاح، عموماً، لهذه العقول؟

أكد المجتهد: «إنك تتسى الشيء الرئيسي. لماذا أهمل المحدثون والمفسرون دعوات القرآن المتكررة إلى أعمال العقل؟ لماذا قام الفلاسفة، وعلى رأسهم من تذكره في الصدارة، ابن رشد، بتفسير الإغريق بدلاً من تفسير القرآن؟ هذا واقع، إن أيّاً من هؤلاء الفلاسفة (الفلاسفة العرب المشتغلين بالتراث الهيليني) لم يجرؤ على ذلك. ولك أن

تتصور القيمة التي كانت ستكون بالنسبة لنا لتفسير من عمل واحد من بينهم!». «.

**٧. نظرة إجمالية.** ولكن هل نحن متأكدون من أن التاريخ الغربي لا تشوبه الخرائب والخرائب والمآزق؟ عندما ندرس الحضارات الأخرى، يجب أن نحذر من المركزية الأوروبية التي ما تزال تُفسد الكثير من الكتابات.

وفي النهاية، كيف يجب أن نرى الإسلام؟

إن كثيرين من المؤمنين به قد انحازوا إلى التتوير القادم من الغرب، معتبرينه، مخطئين أو محقين، شبيهاً بترائهم الخاص. ومن جهة أخرى، فإن إطار الحياة لم يكف عن التحول. وقد انجرت الشعوب الإسلامية مع الشعوب الأخرى نحو التماثل العالمي. لكن جانباً عميقاً من مواقف المسلمين يبدو أنه لم يتبدل، في معمران التحول، إلا قليلاً. وسواء أكان الدافع إلى ذلك إخلاصاً أم قصوراً ذاتياً، مقاومةً للتكيف أم ثقافاً مقلوباً، فقد تعين عليه أن يجابه في أن واحد المناشدة الداخلية وضغوط الخارج. والحال أن قوة المطلب

الهوياتي إنما تشكل في آن واحد سلاح وعلامة مثل هذا الموقف الدفاعي.

وفي هذا السياق العام، فإن الإسلام، من حيث هو ديانة، يجب أن يواجه مشكلاته الخاصة. وهو لم يستفد لأجل معالجتها، بل ولا لأجل صوغها، من نزع الاستعمار الذي أعقب زوال الإمبراطوريات. وكان من شأن معالجة هذه المشكلات أن تتطلب الكثير من المجازفات بالنسبة للقادة السياسيين وتفسيرات مزعجة جداً من جانب علماء الدين الإسلامي. والحال أن هؤلاء وأولئك قد تراجعوا أمام هذه المهمة، مثلما فعل ذلك قبلهم، لأسباب مختلفة، النظام السابق.

وبمرور الوقت وتراكم الإحباطات السياسية، يبدو الإسلام لغالبية المؤمنين به كملاذ من مؤامرة الأجنبي وفشل الأنظمة وشرور البشر. والواقع أن هذا الدور قد انتهى، في نظر الكثيرين، إلى التغلب على الدور الروحي، وذلك بالرغم من أن الترادف الأكثر مدعاة للخوف مازال قائماً بين الدورين. وهو ما أدى إلى تحريم أي جرح، ولو طفيف، وأي فعل وأي تعبير وأي نقد من شأنه المساس بالرمز السائد. ومن هنا إلى شجب الديمقراطية لا تبقى سوى



خطوة واحدة. وبعض الجماعات تخطوها. وتجبر من جديد على الأمة الإسلامية في عمومها تهمة انعدام التسامح والتجهيلية، وهي تهمة لا يجب أن تستحقها سوى هذه الجماعات وحدها.

وأي مسلم مستتير وأي صديق للإسلام لن يفرح بمثل هذه التلفيقات، الظالمة حيال شريعة وثقافة وتاريخ من أكثر الشرائع والثقافات والتواريخ مدعاة للاحترام. إلا أنه سيكون من الجائز ملاحظة أنه في نهاية القرن العشرين هذه لا يبدو أن هذا الدين العظيم قد وجد المواءمات المناسبة لإشباع ثقة الجماهير ولا الحركية التي يمكنه التفاخر بها تفاخراً مشروعاً. ولا مرأى في أن صوغ إسلام تقدم هو وحده القادر على أن يمنحه قاسماً مشتركاً أعظم بين حقيقته الخاصة ومسيرة العالم من حوله.

## تذييل

### سوسيولوجيا رحبة وعميقة \*

بقلم : رضا بن كيران

إن اتساع الإحاطة وتعدد زوايا النظر  
هما وحدهما القادران في نظري على  
تأسيس دراسة لمجتمع من  
المجتمعات. والحال أنه كيف يمكن  
الاحتفاظ حيال كل هذه الموضوعات  
بنبرة موحدة وإبداع الكفاءة نفسها ؟  
جاك بيرك، مذكرات من الضفتين

لمن يجهل عالم الإسلام أو لمن ما يزال يصر على  
إساءة الظن به (أي على إدراكه/ تمثيله، في الشمال كما في  
الجنوب، بشكل وحيد البعد)، يُعدُّ هذا النص الذي كتبه جاك

---

\* بحث موجز كتب للندوة الدولية حول انثروبولوجيا المغرب: اسهامات جيلنر وبيرك  
وجيرتز وبورديو، معهد الدراسات السياسية، جامعة ليون - ٢٠، ٢١ سبتمبر/ أيلول  
٢٠٠١. ورضا بن كيران عالم اجتماع، متخصص في الإعلام ومستشار لدى الأمم المتحدة  
والجمع المسكوني للكنائس بجنيف. وهو مؤلف كتاب *La Complexité, vertiges et*  
*promesses. Dix-huit histoires de Sciences* (Le Pommier, Paris, 2002) وكتاب  
*Jahiliya, Le voyage des origines. Sociologie poétique de la migration* (à paraître).

بيرك، بحد ذاته، نهجاً للمقاربة. ومؤلف كتاب الشرق الثاني له أسلوب خاص تماماً لرفع مستوى معرفة قارئه. فالحال أن أسلوب كتابته إنما يحشد، دائماً، ملكات الذكاء والحساسية؛ وهو ينجح في ذلك إلى درجة أن القارئ ينتهي هو نفسه إلى تمييز التعميمات - والتخصيصات - التعسفية التي عودتنا عليها الميديا إلى جانب بعض الباحثين في حقل الإسلام السياسي، كما ينتهي إلى تمييز نفسه عنها.

وذلك لأنه كان هناك، خلال هذا العقد الأخير، اتجاه محزن إلى تمثيل العالم العربي - الإسلامي من خلال الموشور السياسي وحده. وهذا الانحراف الذي يتمثل في اعتبار «كل شيء سياسة» إنما يعد بالمثل خطراً متأصلاً هو سبب بؤس النزعة القومية العربية، كما هو اليوم سبب بؤس الإسلام السياسي. والحال أن المحللين، شأنهم في ذلك شأن نشطاء الفلك المسمى بالفلك الإسلامي السياسي، قد مهدوا السبيل إلى عدم الفهم المتبادل، وذلك من فرط اختزالهم الإسلام في الإسلام السياسي. ويرى كثيرون من المراقبين أن شريحة من علماء السياسة، من فرط تركيزهم على الإسلام السياسي وحده، قد انتهوا إلى تغذية انعدام الفهم هذا بما أدى إلى هذا الخلط، الذي أصبح اليوم ثابتاً، بين الإسلام

والإسلام السياسي. وقد جرى نقل هذا الخلط عن طريق  
الميديا والإصدارات مؤلفة النسخ والعناوين التبسيطية. وعلى  
جانبى البحر المتوسط، جرى بذل نشاط من أجل تعزيز هذا  
الخلط، وذلك باختيار مطابقات متسربة بين الإسلام  
والإسلام السياسي. وما كان يمكن أن يحدث تقدم في  
المعرفة، إلا أن يكون نتاجاً دالاً على أساليب زماننا، مادة  
تنتمي إلى حقل الاستخبارات أو إلى صحافة ذات مستوى  
معرفى متوسط بأكثر من انتمائها إلى البحث العلمى.  
والأمثلة على هذا التركيز عديدة جداً، ولا مجال هنا للإفاضة  
في الحديث عنها<sup>\*</sup>. ويذهب الافتراض المحورى الذى  
طرحه بيرك إلى أن العرب قد اتجهوا فى القرن العشرين  
«من المقدس إلى التاريخى»، وهو افتراض يجب إعادة  
فحصه على ضوء عمله الأخير، ترجمة القرآن. والحال أنه،  
فيما يتعلق بموقف الإسلام السياسى، يقول لنا بيرك إنه ما

---

x فلنذكر فى كل أولئك - دون أن نسميهم وفيما عدا برونو ايتيان Bruno Etienne، وهو  
استثناء ملحوظ - الذين يعلنون لنا بصورة منتظمة، منذ ما يزيد قليلاً عن عشر سنوات،  
«صحوة» و«أفول» و«عودة» الإسلام السياسى أو، فى الوقت نفسه، حقيقة الاجتماع  
الكلية وطابعه الأصيل أو المذيل بشكل سافر. وسوف يكون من المسلى الاضطلاع بعمل  
تصنيف لجميع «المتخصصين فى الإسلام» من الجيل الأخير، وجعلهم حقل دراسة من جانب  
عالم سياسة، بما يشكل أسلوباً لعكس انعكاس المرأة ...



كان يمكن له أن يقدم له أدنى خدمة في هذا العمل، لأنه لم يجد نتاجاً سديداً حول الدراسات القرآنية. ومن ثم فإن نزع القداسة هو معطى تاريخي لا جدال فيه وليس الإسلام السياسي سوى آخر تجلياته.

ويزيد بيرك الأمر تحديداً في كتابه مذكرات من الضفتين: «إن المعرفة الشرقية التي اجتهدت في إحيائها، لم أشأ أن تكون لها أية صلة، للأفضل وللأسوأ، بعرض العلوم – السياسية أو التحقيق الصحافي. فقد أردت أن تكون معرفة أساسية»<sup>x</sup>. والحال أن عالم القرن الحادي والعشرين إنما يدعو تحديداً، بشكل ملح، إلى معرفة تكون في آن واحد حركية وأساسية – استرجاعية، استبطانية واستشرافية. وبهذا المعنى، يدعو نص بيرك الأخير إلى بذل جهد خلاق ما يزال غائباً في شمال كما في جنوب البحر المتوسط. فبدلاً من تسييس ما هو حضاري، سوف يكون من الأنسب «إضفاء بُعد حضاري» على السياسة: تلك، من حيث الجوهر، هي الرسالة التي وجهها إلينا جاك بيرك عشية رحيله عن عالمنا، فهذا، في رأيه، أسلوب لإعادة تأسيس

---

<sup>x</sup> *Op. cit.*, p.180.

النظام العالمي على أسس راسخة إنطلاقاً من مبادئ إنسانية عامة لا يجوز المساس بها. ويبدو في هذا الصدد أننا لم نستخلص أي درس من حرب الخليج - أول نسخة إيضاحية لحرب الإعلام -، التي نجني منذ عقد ثمارها المسمومة والتي نلاحظ الآن، بشكل معين، امتدادها على جبهات جديدة. والحال أن المفهوم الجيوسياسي للأديان والثقافات (دون أن نتكلم عن تحويلها إلى سلع تجري المتاجرة بها) والذي أسهم في الخطوة التي تمتعت بها مؤخراً نظرية في العلوم السياسية<sup>x</sup>، قد جعل من هذه الأديان والثقافات مصادر للنزاع بينما هي في البداية أرحام ثروات لا تفقد بالنسبة

---

x لا مرأى في أن قليلين من علماء السياسة يعرفون ذلك، لكن نظرية «حرب الحضارات» لم تصدر عن العلوم السياسية، كما أن الأميركي صمويل هنتنجتون ليس واضعها الحقيقي. ففي أغسطس/ آب ١٩٩١، كتب عالم الاقتصاد المغربي المهدي المنجرة (العضو السابق في منتدى روما ومنتدى المستقبل الدولية)، في كتابه الصادر بالعربية تحت عنوان الحرب الحضارية الأولى: «حرب الخليج هي مجرد بداية لحرب حضارية ضارية ستستمر طويلاً ما بين الشمال والجنوب». كما شجب المنجرة في كتابه خطر «الحروب الحضارية» وكذلك «مخاوف الغرب الثلاثة الكبرى»، أي «الخوف من الديمقراطية» و«الخوف من الإسلام» و«الخوف من آسيا». ومن الغريب أننا نجد هذه «التحديات» الثلاثة في مقال صمويل هنتنجتون، «صدام الحضارات»، المنشور في صيف عام ١٩٩٣ في مجلة *Foreign Affairs*، أي بعد سنتين من نشر كتاب المنجرة! وفي الكتاب الذي سوف يصدره في عام ١٩٩٦، سوف يستشهد هنتنجتون تلميحاً بالمنجرة. وحتى مع أنه ليس مبتكر هذه النظرية، فإنه يحب الاعتراف لعالم السياسة الأميركي بفن تسويق حاذق لها. انظر، المهدي المنجرة «أزمة الخليج، مقدمة للمواجهة فيما بين الشمال والجنوب»، في مجلة *Futuribles* باريس، أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٩٠؛ المهدي المنجرة، الحرب الحضارية الأولى، توبقال، الدار البيضاء، ١٩٩٢؛ و S.P.Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York, 1996.

لمجتمع معرفة، مدفوع غداً إلى الانتشار، قائم على نمط إنتاج جديد بشكل جذري، هو نمط الوفرة وتبادل الخيرات غير المادية.

ومن زاوية العلوم الاجتماعية، كانت سوسيولوجيا بيرك متقدمة على زمانها. والواقع أنه يبدو أن عصر المعرفة المفرطة التخصص والذي ساد في الجامعة منذ ثلاثين عاماً إنما يقترّب من نهايته. فتعدد التخصصات، وتداخل التخصصات و، الأفضل من ذلك أيضاً، ضم التخصصات العلمية التي كانت إلى ذلك الحين منفصلة في داخل الكليات، قد أصبحت ضرورة لا مفر منها لتطور علوم المادة والحساب والحياة. فما من سبيل آخر هناك للتصدي لتعقيد العالم الذي لا يمكن اختزاله في الرؤية الحتمية والآلية التي تشكل أثراً من آثار العلوم «الصلبة» المنتمية إلى عصر آخر. فعالم الفيزياء الفلكية الذي ينكب على دراسة تكوين الكون والمجرات والنجوم إنما يعمل اليوم يداً بيد مع عالم الفيزياء الذي يدرس الجزيئات ويرصد المسلك الغريب للجزيئات تحت الذرية. ذلك أن ما هو كبير إلى ما لا نهاية وصغير إلى ما لا نهاية إنما يتداخلان حتماً عندما تتوجب دراسة أصول الكون. وعلى مستوى الجنس البشري، حيث تعتبر الديانات والحضارات ملخصات لأكوان، سنجد أن

ديناميات انبثاق مشابهة تمارس فعلها؛ فالظاهرة الأكثر دلالة التي نرصدها اليوم هي التداخل، البناء غالباً، فيما بين المحلي والعالمي. والحال أنه بحسب اعتراف علماء الفيزياء والرياضيات والبيولوجيا نفسه، لم يعد هناك شيء أكثر تعذراً على الاختزال/ تعذراً على التنبؤ به من سلوك مجتمع من المجتمعات، وليس هناك شيء أكثر تعقيداً في داخل الكون من دماغ الإنسان ... ويبدو من ثم أن العلوم الاجتماعية المسماة بـ«اللينية» قد أصبحت محكوماً عليها بالتخفف من عبء النموذج الإرشادي، الاختزالي، القديم، الكامن في منشأ التخصص والطابع التقاني المترابدين للمعرفة. وأرجو فهمي جيداً: إن المسألة لا تتعلق بانتهاء الفرع التخصصي، بل بأن هذا الأخير يتطلب من الآن فصاعداً مهارات قادرة على إعادة ارتباط هذا الفرع التخصصي بمعارف الفروع التخصصية الأخرى، وعلى تحليل الماكروسكوبي إلى ميكروسكوبي بـ«تركيز عدسات التصغير» عليه، وعلى «وضع الأمور في سياقها» حتى يتسنى إيجاد وصف صارم لكل كما للجزء.

ويمكننا أن نرى بوضوح أن دعوى تعدد التخصصات، وهي بيان كثيراً ما دافع عنه بيرك، مسجل في



كل كتاب من كتبه والساحات السوسولوجية التي اشغل عليها، كانت بمثابة استشراف.

كان الفيلسوف الباكستاني محمد إقبال قد كتب: «إن الإسلام واقع يتحدى التحليل». ولتفادي الصعوبة الجسيمة، لم يجد جاك بيرك أفضل من تطوير سوسولوجيا رحبة وعميقة. ولكن لنتنبه: إن نظرية رحبة دفعة واحدة لا يمكنها أن تتعمق، فالعكس وحده، إن جاز القول، هو الممكن. إذ يجب الهبوط إلى العمق، إلى مستوى الأسس، ثم محاولة التوسيع إلى أن ينير الضوء حقل البحث، حقائقه الألف وواحدة، المؤقتة كلها، شأنها شأن الضوء. وما اقترحه بيرك على مدار عمره، إلى آخر تفسيراته، هو محاولة استيعاب كلي للواقع، لمراعاة ليس مجرد بُعد واحد (سياسي، ديني، اقتصادي، اجتماعي ... ) أو متتالية خاصة (عصر الاستقلالات)، وإنما لصوغ نوع من «نظرية كل». ومنهج بيرك فريد؛ فهذا المنهج الذي يتجلى في أن واحد في تجربة معيشة تجتاز غربي وشرقي العالم العربي وتُرد اللهجات العربية إلى اللغة الكلاسيكية مروراً بالعربية المتوسطة ودون أن نعد بحوث النحو المقارن، قد ولّد في النص مختلف رهانات وملامح العروبية والإسلامية. ولنضف إلى ذلك أن

ذهنية شعرية تضيف حيوية على عمل بيرك، فهذه الذهنية الشعرية تجعل العالم الذي يصفه قريباً، زاهياً، متجسداً. فالكاتب قد أتقن لغته التي يعبر بها، الفرنسية، مع تهذيب لغة الضاد (العربية)، الدعامية، التي لا يمكن تجاوزها، للديانة التوحيدية الثالثة. والحال أن التقاطع قد نجح، والأفضل من ذلك أيضاً أن هناك جمالاً في هذا «التاريخ الاجتماعي للإسلام المعاصر».

وتتعلق مسألة أخرى، مازال يتوجب طرحها، بعلاقات جاك بيرك بالاستشراق وبتجربته الطويلة كموظف في الإدارة الاستعمارية. لقد التقى عالم الاجتماع بالاستشراق لكنه كان حاملاً بالفعل لعروبية موروثية من البلد الذي ولد فيه، الجزائر، وهي عروبية تلتصق بالجسد. «بقدر ما كان في وسعي، فقد عملت في اتجاه التاريخ المغربي، وهذا حتى في داخل الإدارة الاستعمارية»<sup>x</sup>.

والحال أن هذا تحديداً هو ما يجب الاحتفاظ به؛ اتجاه المسار، المتساقط على نحو مثالي مع سهم الزمن الفيزيقي،

---

<sup>x</sup> *Mémoires des deux rives, op. cit., p.196.*

والذي يفكك برنامج - ليس هناك مصطلح آخر - المشروع الاستشراقي. ومن ثم فإذا كان بيرك، بشكل ما، «آخر المستشرقين»، فمن المؤكد أنه لم يكن كذلك وفق نمط حنين إلى الماضي<sup>x</sup> وإنما بالأحرى بوصفه بشير فجر «المستغربين الأوائل»، أولئك الذين فكوا شفرة المجتمعات الاستهلاكية، والذين، في مشهد تطوري من أكثر المشاهد التطورية حركية، يتقلبون في تعدد الثقافات وتعدد التخصصات، في العولمة وجيوسياسية الامتزاج. ونحن الآن في هذه اللحظة المحددة من التاريخ. فأخيراً، لم يعد هناك كسر للتأطر، وهذا نبأ سعيد. وهذا أيضاً كان مندرجاً في عمل بيرك. من باب التذكّر.

والحال أن ما يدعونا إليه جاك بيرك، هذا الأخ الكبير الآخر لـ «الفكر الجنوبي»، هو سوسيولوجيا رحبة وعميقة، بقدر اتساع ضفتي البحر المتوسط وعمقه التاريخي والكثافة الثقافية لترسباته.

رضا بن كيران

---

x «لقد هاجمتُ الاستشراق في البداية، بالرغم من احترامي لهذا أو لذاك من كبار المبشرين الأواخر به. وقد طرحتُ في وجهه بشكل سافر العلوم الاجتماعية» (ibid., p.244).

## عن أسماء جرى الاستشهاد بها

ابن خلدون (ولي الدين عبد الرحمن محمد بن خلدون، ولد بتونس عام ١٣٣٢ / ٧٣٢ ومات بالقاهرة عام ١٤٠٦ / ٨٠٨).

مؤرخ ومفكر مغربي، صاحب كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أخبار ملوك العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر والذي ترسم مقدماته سوسيولوجيا أولى للتاريخ. وبما أنه لم يترك تلامذة، فإنه لم يعرف الشهرة إلا بعد زمن طويل من رحيله عن عالمنا، وذلك، بلا مرأى، تحت تأثير الاستشراق.

ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، ولد بقرطبة عام ١١٢٦ / ٥٢٠ ومات بمراكش عام ١١٩٨ / ٥٩٥).

فقيه وفيلسوف قامت له مدرسة في الغرب استناداً إلى شروحه لأرسطو. وفي كتابه فصل المقال في ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ميز سبيلاً عقلانياً أصيلاً للوصول إلى الحقيقة، وهو ما شكل في عصره جراً صاعدة.



ابن سينا (أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، ولد بخرميشا، في بخاري، عام ٩٨٠/٣٧٠ ومات بهمدان عام ١٠٣٧/٤٢٨).  
طبيب وفيلسوف من أصل إيراني، صاحب كتاب القانون في الطب الذي شكل لزمن طويل أساس الدراسات الطبية في أوروبا. وقد كتب ابن سينا بالعربية وبالفارسية أعمالاً فلسفية وصوفية، من بينها كتاب الشفاء، حول المنطق والفيزياء والميتافيزيقا وكتاب النجاة. والحال أن فلسفته الإشراقية إنما تدعو الأنا إلى معرفة الله عن طريق الحس.

محمد إقبال (ولد بسيالكوت عام ١٨٧٣ ومات ببلهور عام ١٩٣٨).

شاعر وفيلسوف هندي، اليوم باكستاني، سعى فكره الحركي إلى التأليف بين التراث القرآني وإسهام الغرب. وقصائده المكتوبة بالأوردية وبالفارسية وبالإنجليزية، وكذلك أعماله الفلسفية، هي في أساس فكرة باكستان (أسرار الأنا؛ سيف موسى؛ رسالة الشرق؛ كتاب الأبدية). وفي عمل رئيسي هو إعادة بناء الفكر الديني للإسلام (١٩٣٠؛ ترجم إلى الفرنسية عام ١٩٥٥)، يتجه إلى تحليل جديد للفكر الإسلامي اعتماداً على الفلسفة والعلم الحديثين.

**حسن الترابي (ولد عام ١٩٢٢).**

حقوقى سوداني تعلم في فرنسا. قاد الجبهة القومية الإسلامية إلى السلطة منذ انقلاب عام ١٩٨٩. سعياً إلى الاعتراف له بدور المرشد الأممي للقوى الإسلامية السياسية، قام بتفعيل اللجنة الشعبية العربية الإسلامية. بعد أن فقد الحظوة في أواخر تسعينيات القرن العشرين، جرى حبسه ثم وضعه تحت الإقامة الجبرية المراقبة.

**محمد عابد الجابري (ولد عام ١٩٣٦).**

فيلسوف مغربي يسعى إلى الربط بين التجديد والتراث. أستاذ بجامعة الرباط وصاحب نقد العقل العربي (١٩٩٢).

**حسن حنفي (ولد عام ١٩٣٥).**

مفكر مصري معاصر، صاحب التراث والتجديد، طور تأملاً خصباً حول فكرة اليسار الإسلامي، ثم حول فكرة لاهوت التحرير.

**آية الله روح الله مصطفى الخميني (١٩٠٢ – ١٩٨٩).**

شخصية دينية إيرانية بارزة. درس في قم، حيث حصل، منذ عام ١٩٦٠، على لقب آية الله، أعلى

مراتب رجال الدين الشيعة. وبعد أن سجن ونفي في البداية إلى النجف (العراق) ثم لجأ إلى فرنسا، عاد إلى إيران بعد رحيل الشاه. وقد نشر بالأخص كتاب ولاية - إي فقيه [ولاية الفقيه] حيث يناهز بصداقة علماء الدين الإسلامي في تسيير الحكم.

**شاه ولي الله دهلوي (١٧٠٣ - ١٧٦٢).**

فقيه هندي، ترجم القرآن إلى الفارسية. وبوصفه مجدداً للفقهاء بامتياز، ترك عملاً رئيسياً هو حجة الله البليغة والكثير من البحوث الأخرى.

**محمد رشيد رضا (١٨٦٥ - ١٩٣٥).**

من أصل لبناني. نادى بالعودة إلى النقاء الأصلي للعقيدة الإسلامية. كان واحداً من المصلحين الذين رأوا أن الإسلام متسامح وعقلاني وليس مناوئاً للتقدم ويقبل مبتكرات الغرب التقنية وأحياناً يتجاوزها. وقد لعبت مجلته المنار دوراً فكرياً كبيراً في زمن ما بين الحربين العالميتين.

**علي شريعاني (١٩٣٣ - ١٩٧٧).**

مفكر شيعي ولد بمشهد في إيران. تأثر تأثراً عظيماً بإقامته وبدراسته في فرنسا، والتي حاول أن يستخلص

منها إضفاءً للحركية على المذهب الإسلامي. وقد ترجمت مختارات من كتاباته إلى الفرنسية ونشرت في عام ١٩٨٢، مع مقدمة كتبها جاك بـيرك، تحت عنوان *Histoire et destinée* [التاريخ والمصير].

الفارابي (أبو نصر محمد، ولد بوسيج بولاية فاراب في تركستان الغربية عام ٨٧٠ ومات بدمشق عام ٩٥٠).

عاش الفارابي في بغداد وحلب. وهو فيلسوف ومتخصص كبير في أرسطو وشارح لأعماله ومعجب بأفلاطون الذي حاول توفيق فلسفته معه. وهو صاحب كتاب الجمع بين الحكيمين، أفلاطون وأرسطو وكتاب المدينة الفاضلة وكتاب السياسات المدنية. وفلسفته الكونية تصل ذكاء الحكماء والأنبياء بالنظام المتدرج للكون، الصادر هو نفسه عن مصدر إلهي. وسوف يؤثر مذهب الفارابي على ابن سينا وابن رشد.

علاء الفاسي (١٩٠٦ - ١٩٧٤).

سياسي مغربي، أسس حزب الاستقلال ولعب دوراً مهماً من أجل استقلال المغرب. وبعد نيل الاستقلال، قدم في البداية تأييداً نقدياً للملك قبل أن يدخل في المعارضة. شاعر وكاتب اجتماعي، اندرج في خط

الإصلاح الإسلامي مع مراعاته للأصالة الثقافية  
للغرب الإسلامي.

فرج فودة (اغتيال عام ١٩٩٢).

مهندس زراعي وكاتب صحافي مصري، له مقالات  
وكراسات ذات نبرة متحررة جداً. اغتالته جماعة  
إسلامية متطرفة.

الكندي (أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي، ولد بالكوفة عام  
٧٩٦ ومات ببغداد عام ٨٧٣/٢٦٠).

الفيلسوف الكندي، المشهور بأنه أقدم فيلسوف عربي،  
كان يعرف أعمال الفلاسفة الإغريق من خلال  
الترجمة. وهو لم ير تعارضاً بين الفلسفة والوحي  
النبوي. وهو صاحب رسائل عديدة ترجمت إلى  
اللاتينية في العصر الوسيط (الجواهر الخمسة، العقل،  
الفلسفة الأولى) وصاحب سبع رسائل حول فن  
الموسيقى.

نجيب محفوظ (ولد عام ١٩١١).

روائي مصري اتخذ عمله الملحوظ، بعد مرحلة  
واقعية، منعطفاً تجديداً وتساولياً وأحياناً انتقادياً تجاه



المجتمع بشكل متزايد باطراد. وقد أخذ المحافظون على نجيب محفوظ أنه استعاد، بشكل غير لائق، تتابع الديانات التوحيدية الثلاث في روايته أولاد حارتنا (١٩٥٩) التي ترجمت إلى الفرنسية في عام ١٩٩١. ولذا فقد طعنه متطرف. وقد حصل نجيب محفوظ على جائزة نوبل في الأدب في عام ١٩٨٨.



## توجهات بيبليوجرافية

*Le Coran, essai de traduction*, par Jacques Berque, première édition, Sindbad, Paris, 1990; deuxième édition, Abelin Michel, Paris, 1995.

Berque, Jacques, *-L'Islam au défi*, Gallimard, Paris, 1980.

- *L'Orient second*, Gallimard, Paris, 1970. Pour une bibliographie complète de l'œuvre de Jacques Berque, voir *Rivages et déserts. Hommage à Jacques Berque*, Sindbad, Paris, 1988.

- *L'Islam au temps du monde*, Sindbad/Actes Sud. Arles 1987, 2<sup>e</sup> édition 2002.

- *Mémoires des deux rives*, Seuil, Paris, 1989.

بورجا، فرانسوا، الإسلام السياسي، صوت الجنوب، دار العالم الثالث، القاهرة، ٢٠٠١.

Chérif, Mustapha, *Culture et Politique au Maghreb*, Maghreb-Relation, SNED, Alger, 1990.

Gardet, Louis, *L'Islam, religion et communauté*, Desclée de Brouwer, Paris, 1982.

ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، القاهرة، ١٣٢٨ هـ.

خلف الله، محمد أحمد، «حق الاختلاف في المفهوم الإسلامي»، مجلة القاهرة، القاهرة، ١٩٩٢.

Sellam, Sadek, *Etre musulman aujourd'hui*, Nouvelle Cité, Rencontres, Paris, 1990.

Shariati, Ali, *Histoire et destinée*, Sindbad, Paris, 1982.

Talbi, Mohamed, et Bucaille, Maurice, *Réflexions sur le Coran*, Seghers, Paris, 1989.





## المحتويات

ص	
٥	استهلال .....
٧	أيّ إسلام ؟ .....
٤٩	تذييل: سوسيولوجيا رحبة وعميقة، بقلم: رضا بن كيران .....
٥٩	عن أسماء جرى الاستشهاد بها .....
٦٧	توجهات بيبليوجرافية .....

\*\*\*



رقم الإيداع: ٢٠٠٤/٢٤٧٧  
الترقيم الدولي (I.S.B.N.): 977-5222-46-X





JACQUES BERQUE

QUEL  
ISLAM ?



PAROISSIALE DE BORDJ (ALGERIE)

Sindbad  
WITAYAL

## أيّ إسلام ؟

عشية رحيله عن عالمنا، عبّر جاك بيرك علناً في مناسبتين عن آرائه حول العلاقات فيما بين أوروبا والعالم العربي، فيما بين الإسلام والغرب. وفي البرنامج الذي خصصته له قناة Arte التليفزيونية الأوروبية، حلل أسباب الصدع الشمالي - الجنوبي لحوض البحر المتوسط، انطلاقاً من بعض التيمات الموصّلة، عرض رؤيته للمستقبل. ثم، في مقال ظهر قبل رحيله عن عالمنا بأسبوع، أجاب بشكل رائع عن هذا السؤال الذي يتميز براهنية ملحّة: أيّ إسلام ؟

وهذا النص هو ما يعاد نشره هنا، متبوعاً بتذييل موجز من جانب رضا بن كيران، عالم الاجتماع المغربي. ويوضح بيرك الأبعاد المتشابكة (الثقافية، السياسية، الاجتماعية، الخ) للسؤال المطروح ويلخص، بشكل معين، مجمل عمله، والذي بلغ أوجه مع ترجمته الفرنسية للقرآن. ومن ثم يمكن قراءة هذا النص المكثف والقصير باعتباره وصية الكاتب الفكرية، المكتوبة في سياق عقد ميل إلى الحرب ومدمر، وفي تعارض مع المفاهيم التي تختزل الإسلام والرائجة في البلدان الغربية كما بين المسلمون أنفسهم.

جاك بيرك: ولد في فرنده بالجزائر (١٩١٠-١٩٩٥) تأثراً عميقاً على العلاقات الفرنسية - العربية والمتوسطية باعتباره رجلاً عاملاً في الساحة ورجل فكر. وهو صاحب خمسين كتاباً ومقالات عديدة....



دار العالم الثالث

٣٢ ش صبري أبو علم باب اللوق / القاهرة

جمهورية مصر العربية

ت وفاكس ٣٩٢٢٨٨٠

Email: Elguindimohamed@hotmail.com

Bibliotheca Alexandrina



0702918



دار العالم الثالث

7  
32